

EMERGÊNCIA DO TEMPORAL NO SAGRADO
A *ANALYSE DA PROFISSÃO DA FÉ DO SANTO PADRE PIO IV*,
DE PEREIRA DE FIGUEIREDO

ZÍLIA OSÓRIO DE CASTRO *

Em 1791 publicou-se em Lisboa na oficina de Simão Thaddeo Ferreira uma obra da autoria de António Pereira de Figueiredo intitulada *Analyse da Profissão da Fé do Santo Padre Pio IV*¹. Visada pela Real Mesa da Comissão Geral Sobre o Exame e Censura dos Livros da qual o autor era deputado, encerrava por assim dizer, a sua longa carreira de escritor e, sem dúvida, de doutrinador. Passados poucos anos, em 1797, viria a falecer em Lisboa, na Congregação do Oratório, mantendo-se fiel aos seus enunciados. Pode, pois, dizer-se que embora tivesse sido o principal suporte da política pombalina no respeitante às relações do Estado com a Igreja, não o fez por mera subserviência, mas que os princípios que haviam agradado a Pombal resultavam de convicção íntima, tanto mais que informaram os conteúdos desta última obra escrita já no ocaso do exercício do soberano poder de Dona Maria I. Aliás, o próprio Pereira de Figueiredo, ao longo do texto, refere por diversas vezes a sua primeira obra de carácter realmente polémico – a *Tentativa Theologica e o Appendix e Illustração* da mesma – para reforçar e, por vezes, fundamentar a argumentação agora expandida². Por seu

* FCHS / UNL.

¹ O original autógrafo desta obra, com as emendas mandadas introduzir, encontra-se no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Mesa Censória, ms. 1481. Podem consultar-se aqui outros exemplares: mss. 243, 941, 1692. Para contextualizar a *Analyse da Profissão da Fé do Santo Padre Pio IV* na vida e na produção literária de António Pereira de Figueiredo veja-se CÂNDIDO DOS SANTOS, *Padre António Pereira de Figueiredo. Erudição e Polémica na 2ª metade do século XVIII*, Lisboa, Roma, 2005.

² Veja-se ANTONIO PEREIRA DE FIGUEIREDO, *Analyse da Profissão da Fé do*

lado, o seu principal crítico, nestes anos 90, o abade Luigi Cuccagni, reitor do colégio irlandês de Roma, o testemunhou por estas palavras: “Quando credevasi che il famoso sig. Antonio Pereira già Oratoriano Portoghese, nell’estrema sua vecchiezza attendesse a riparare lo scandalo, e a far penitenza di tanti errori che ha insegnato in altre sue opere, eccolo nuovamente in scena con una peggiore forse di tutte”³.

Estas duas publicações afiguram-se significativas da integração do espaço cultural de Portugal nos debates que, ao tempo, opunham os ultramontanos, partidários da centralização do poder eclesial na pessoa do sumo pontífice e da sua legitimidade sobre o temporal dos soberanos, e os regalistas, jansenistas e galicanos defensores da descentralização, assim como da especificidade do poder político que era então o poder régio. Face à Revolução Francesa (1789) e ao que ela representava, nomeadamente com a Constituição Civil do Clero (1790), o papa não ocultava a sua apreensão ao verificar o acolhimento que os países ibéricos davam aos princípios regalistas que, com diversos fundamentos, corriam em ambos os territórios desde seiscentos⁴. Os seus direitos estavam em causa e urgia manter atitude de vigilância, senão de intervenção diplomática discreta, utilizando para isso, no caso português, a embaixada do Núncio Bellisomi, delegado papal em Lisboa e, também ele, fervoroso anti-regalista⁵.

Isto significa que a partir dos anos 80 se assistiu ao crescente, embora surdo, agudizar das tensões entre a cúria romana e governo português. Embora de ambos os lados se pretendesse cuidadosamente evitar a repetição dos acontecimentos de 1760, o certo é que, afastado Pombal, a sua sombra se manteve presente. Presente, aliás, não só no plano doutrinário, mas igualmente no plano institucional. O primeiro encontrava expressão no cariz regalista das teses defendidas na Universidade de Coimbra⁶. O segundo nas

Santo Padre Pio IV, Lisboa, Na Offic. de Simão Thaddeu Ferreira, 1791, pp. 31, 71, 74, 75, 80, 82, 90.

³ LUIGI CUCCAGNI, *Esame del Libro Portoghese Uscito l’Anno scorso in Lisbona col Titolo Analyse da Profissão da Fé do Santo Padre Pio IV por Antonio Pereira de Figueiredo Deputado da Real Meza da Comissão Geral sobre o Exame e a Censura dos Livros* in 4, 1791, di pag. 92, Roma, Presso Giovanni Zempel, 1792, p. 2. Luigi Cuccagni não foi o único teólogo ultramontano que, além fronteiras, criticou a *Analyse*. Em Roma, em Nápoles e em Bolonha publicaram-se textos no mesmo sentido (veja-se CÂNDIDO DOS SANTOS, *ob. cit.*, pp. 245-248).

⁴ Veja-se SAMUEL J. MILLER, *Portugal and Rome c. 1748-1830. An Aspect of the Catholic Enlightenment*, Roma, Università Gregoriana Editrice, 1978, pp. 336-337.

⁵ Veja-se *Idem*, pp. 330, 336-337.

⁶ Veja-se *Idem*, pp. 343-345.

vicissitudes experimentadas pela Real Mesa Censória. Esta sofrera teoricamente a redução da sua autoridade em 1780 pelo *motu proprio Romanorum Pontificium*, já que a presença dos mesmos censores teria mantido, de facto, a mesma orientação anti-ultramontana na censura das obras submetidas à sua apreciação. Além disso, a reforma levada a efeito por Dona Maria, escassos sete anos passados, trouxe o descontentamento de ambas as partes. A substituição do nome de Real Mesa Censória para o de Real Mesa da Comissão Geral Sobre o Exame e Censura dos Livros teria desagradado aos mais radicais apoiantes do antigo ministro. Mas a alteração da sua constituição – só metade dos seus membros seriam eclesiásticos – ao colocar a escolha do presidente nas mãos do soberano, ao reconhecer aos bispos a capacidade de intervenção na mesma e ao determinar que ela controlasse todas as obras impressas, entregava a uma instituição do Estado o poder que o *motu proprio* pretendia garantir aos bispos, isto é, à Igreja ⁷.

Se bem que a intervenção de Dona Maria I durante o seu efectivo reinado se tenha pautado pela aparente intenção de manter um certo equilíbrio entre as duas correntes que dividiam a “cristandade”, diferente terá sido a política de D. João, regente de facto e de direito. Em 1794, decidiu abolir a Real Mesa Sobre o Exame e a Censura dos Livros e retomar a prática interrompida pela criação da Real Mesa Censória, ou seja, entregar ao Desembargo do Paço, ao Ordinário e à Inquisição a responsabilidade que lhe tinha sido retirada. Numa palavra, a censura passava para as mãos da Igreja, que retomava o seu poder em matéria culturalmente tão delicada e de tanta importância. No ano seguinte, em 1795, a Cúria Romana por decreto de 26 de Janeiro colocou no Índice a *Analyse da Profissão da Fé* ⁸ que sofreu a mesma sorte da *Tentativa*. Consequentemente, a circulação das duas obras foi suprimida e, com ela, a divulgação dos princípios que veiculavam, anatematizados por vontade explícita do Sumo Pontífice.

Suprimir as obras não significava apagar as ideias que haviam presidido à sua elaboração e estas mantiveram-se vivas quer nos seus apoiantes quer nos seus detractores, alimentando polémicas mais ou menos acesas e mais ou menos explícitas ⁹. Mas polémicas que, para além dos seus aspectos

⁷ Veja-se *Idem*, pp. 332-333.

⁸ Veja-se CÂNDIDO MENDES DE ALMEIDA, *Direito civil ecclesiastico brasileiro*, t. 1, 3ª parte, Rio de Janeiro, B. L. Garnier, Livreiro Editor, 1866, p. 1293.

⁹ Testemunho da curiosidade e do impacto produzido pela *Analyse* encontra-se numa carta cujo autor se assinou como Doutor Balduino e a datou de 14 de Junho de 1791.

formais e doutrinais, punham em causa o sentido do tempo e do lugar que lhe era atribuído no entendimento do significado da vida dos homens. A exclusividade da mundividência teológica, colocando o fim único dos seres humanos no não-tempo, na eternidade, desvirtuava, ou mesmo anulava, tanto o temporal como a temporalidade, enquanto critérios valorativos do viver. Nem aqueles nem este existiam fora do ciclo divino que, se era o de Deus criador, era também o da expressão do absoluto. O relativo não tinha ali lugar próprio.

O racionalismo, contestando no plano dos princípios aquele critério de exclusividade, autonomizou o mundo dos homens sem necessariamente negar o mundo de Deus. Isto significa, em termos de conceito de tempo, introduzir a noção de temporal no âmbito do não tempo, da eternidade. O temporal pertencia aos seres humanos sem que isso significasse por si só que eles não fossem vocacionados para a eternidade. Primeiro a vida no tempo – o temporal – depois o viver no tempo – a temporalidade – tornaram-se atributos humanos. A vida e o viver adquiriram valor próprio e num processo de evolução histórica ou se integraram no ciclo divino ou rejeitaram esse mesmo ciclo. Daqui a respectiva secularização e laicização da vida e da cultura, com o consequente afastamento moderado ou radical da Igreja enquanto expoente da totalidade da mundividência teológica. Ela deixava de ser expressão por excelência da sociabilidade do género humano. Em seu lugar, emergia o Estado, na especificidade e identidade das suas funções, a que o carácter actual da sua formação e implementação possibilitava as particularidades dentro de uma forma de estar comum.

É evidente que tanto o processo moderado da secularização como o radical da laicização encontrou obstáculos e gerou confrontos. Pereira de Figueiredo e os seus opositores participaram do primeiro. O oratoriano

Escreveu ele: “ Há poucos dias veio ao publico nesta corte Hum pequeno Livro com o titulo = Analyse da Profissão da Fé do Santo Padre Pio IV = Eu logo o sube, mas tardando muito poucos dias em o comprar, enfim me encontrei com hum homem de bem , o qual me disse que logo o comprasse se o queria, porque se assim não fizesse, nem a todo o custo o acharia; tal era o gosto que delle se fazia! Eu o comprei sem perda de tempo, e já foi bastante a dificuldade em o achar. Não só os sabios, mas não sei que curiosidade picou todo o resto do povo, que em chusmas , concorrião todos a comprá-lo. Logo se principiou a ver todo o mundo com o livro na mão desde o primeiro até o ultimo da plebe: Barbeiros, outros Officiaes, mulheres etc. Da Lição se passou ás questões tão accesas, que nas ruas se ouvem disputar de janella á janella, e o que he mais, nos Tribunais os Juizes se esquecem das mais importantes causas, e principião a questionar sobre a nova Analyse” (“Primeira Carta, *Dois Cartas sobre a Nova Analyse da Profissão da Fé do Santo Padre Pio IV*, Biblioteca Nacional de Lisboa, cod. 1433).

como partidário de uma “nova” Igreja e de um “novo” Estado e de relações recíprocas, os outros como defensores da permanência das respectivas situações. Admite-se que tenha havido excessos de parte a parte. Nem toda a mudança é legítima, nem toda a permanência se justifica. Não se pode minimizar, porém, a complexidade das questões em debate, nem ignorar o teor dos discursos de apoio ou de rejeição. Para além das situações de facto estava o modo de pensar de cada autor sobre o assunto e, daí, o conteúdo da sua argumentação. É aqui que a noção de tempo contribui para clarificar e interpretar os textos de cada um, quer ataque, quer defenda determinada proposição. Isto é, para lá da dialéctica entre os prós e os contra e os respectivos argumentos, existe um elemento integrador: a noção de tempo. Afinal, qual a noção professada – não tempo, temporal ou temporalidade – que, no caso vertente, corresponderia a passado, a presente, a futuro?

Detenhamo-nos, por exemplo, num texto datado de Beja, a 17 de Julho de 1793, denominado *Reflexões sobre o papel intitulado = Analise da Profissão da Fé = composto pello Rdo Pe. Antonio Pereira de Figueiredo, Deputado da Real Mesa da Comissão Geral sobre o exame, e Censura dos Livros*¹⁰. Não assinado, é atribuído ao Dr. Gregório João Brito em nota inserida no final do texto¹¹. Ao longo das cerca de vinte sete páginas que o compõem, trata o autor, por suas próprias palavras, de “expor as razões que me assistem e me obrigão a não concordar com algumas resoluções expressadas e manifestas naquella obra”¹². E apresenta como pomos de discórdia a infalibilidade do papa, a superioridade deste sobre o concílio, as indulgências, o purgatório, a consubstanciação¹³. Todos estes pontos haviam sido objecto de análise pelo oratoriano que sobre eles enunciara doutrina que se sobrepunha à ortodoxia do decretado pelo concílio de Trento¹⁴.

¹⁰ Veja-se Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Évora, cod. CXX 1/2-18, nº 3.

¹¹ Esta indicação encontra-se no mesmo manuscrito a seguir à data e escrita com a mesma grafia do resto do texto. Segue-se-lhe uma *Adição* de cerca de duas páginas, com letra igual, sobre a legitimidade de se “rogar a Deus pelas almas do purgatório” e de se “aplicar por elas alguma indulgencia”. Contrariamente ao que diz ser afirmado por “Lutero e outros hereges”, o autor firmando-se em “muitos Concílios, SS. PP. e. DD. Catholicos que cita, segue o Curso Salmatisense”, e refere “como de fé”, que “os sufrágios aproveitão as almas do purgatório”.

¹² *Idem*, p. 2. Paginação nossa ao longo de todo o texto, por este não se encontrar numerado.

¹³ Ideias idênticas encontram-se também numa carta, escrita em resposta à supracitada (veja-se not. 9). Datada de Lisboa, a 28 de Julho de 1791, está assinada por quem se autoneomeia Doutor Gaufredo (veja-se “Segunda Carta”, *Doas Cartas...*, cit.).

¹⁴ A Profissão da Fé do Santo Padre Pio IV, também denominada Credo Piano, é uma

Eram pois verdades até então definidas que estavam a ser contestadas e que importava defender. A primeira dizia respeito à unidade da Igreja, Católica e Apostólica. Dizer que o Sumo Pontífice ao falar ex-cátedra em matéria de fé e costumes não podia errar, significava que a estrutura da Igreja tinha bases individuais e pessoais. Estas não eram porém as únicas, dizia o autor, porque ela, enquanto “congregação dos fiéis (...) governada pelo Pontífice Romano tem o privilégio (dado por Cristo seu esposo que morreu por ela) para não errar em cousas de Fé, nem em outras, que sejam necessárias para a salvação”¹⁵. Habilmente Gregório Brito supera o antagonismo entre o passado e o presente, aliando o poder ex-cátedra do Sumo Pontífice ao poder da Igreja desde que governada por ele, reforçando o lugar deste último pela sua integração eclesial, sem rejeição da sua condição de cabeça da Igreja enquanto seu “Doutor e Mestre”¹⁶. Dir-se-ia mesmo que apoiava a estrutura eclesial da Igreja recorrendo ao Papa e que, ao mesmo tempo, reforçava o poder deste último evocando aquela. Se o Papa não podia errar quando decretava em matéria de fé e costumes em unidade com a Igreja, porque assistido pelo Espírito Santo, pela mesma razão também não errava quando decretava sozinho. O discurso teológico utilizado colocava a questão nos parâmetros do não-tempo.

“Mostrado o que he fallar o Pontifice da cadeira, e que cousa seja Igreja Católica Romana segue-se também fazer patente que a autoridade do referido Pontifice Romano não só hé infalível nos Decretos da Fé ou dos costumes, que determina a Igreja com o concilio universal, mas também hé infalível fora do concilio nos Decretos da Fé propostos a toda a Igreja e nos Decretos sobre os costumes, para o bom governo da mesma, sua conservação e salvação dos seus filhos”¹⁷.

A tentativa conciliadora de Gregório Brito assentava no princípio da infalibilidade pessoal do Sumo Pontífice. E, de certo modo tornava-o mais forte, apontando o carácter imprescindível da sua presença em decisões tomadas pela Igreja em matérias necessárias à salvação. Mantinha-se, contudo, dentro dos parâmetros tradicionais. Utilizava o discurso teológico centrado na evocação do Espírito Santo, como decorre desta afirmação:

versão abreviada dos decretos tridentinos, aos quais se acrescentaram decisões do concílio Vaticano I e outras proclamações dogmáticas posteriores a 1564 (Veja-se SAMUEL J. MILLER, *ob. cit.*, nt. 8, p. 334)

¹⁵ *Reflexões (...)*, p. 4.

¹⁶ *Idem*, p. 2.

¹⁷ *Idem*, pp. 5-6.

“Ninguém duvida que essas promessas feitas por Cristo a S. Pedro na presença e na assemblea dos Apóstolos em que se verificou o verdadeiro e completo concílio fazem persuadir a todo o que não for erege que é impossível faltar a Divina assistência do Espírito Santo, ao verdadeiro Pontífice, sucessor de S. Pedro,”¹⁸. Saliente-se nestas palavras, por um lado, a ortodoxia do autor, negando-se a aceitar o confronto entre o papa e o concílio, partilhado pelos reformistas, nomeadamente por Pereira de Figueiredo. E, por outro, o uso da noção de não-tempo própria do discurso teológico, denotando que o Dr. Gregório Brito, culturalmente, não estaria atento ao despontar do temporal próprio da sua época.

Esta lacuna, consequente com o teor teológico da argumentação na denúncia dos “erros” da *Analyse*, caracteriza as *Reflexões* em termos da mesma concepção de tempo. Fundamentar todo o discurso no poder de Deus, na missão de Cristo e na acção do Espírito Santo significava situá-lo fora do tempo, mediante um acto de fé na Divindade e na sua relação com a humanidade. Nesta perspectiva, introduzir o temporal na acção salvífica da Igreja, assim como invocá-lo para equacionar questões tão delicadas como a canonização dos santos, a consubstancialização, as indulgências, o sufrágio das almas do purgatório significaria, para o autor, pisar o terreno da heresia¹⁹. Seria aplicar ao absoluto os critérios do relativo. O expoente desse absoluto seria, no caso vertente, o Sumo Pontífice Romano “verdadeiro sucessor de S. Pedro”, com toda a “jurisdição” e “infalibilidade nos decretos da fé, para os bons costumes, sobre o bom governo da Igreja, sua conservação e salvação dos fieis, assim no concílio universal como fora, independente do mesmo”²⁰. Pereira de Figueiredo, afastando-se desta doutrina, no entender do Autor das *Reflexões*, afastava-se da ortodoxia e as suas proposições deviam ser “condenadas por heréticas, escandalosas e mal soantes”²¹.

Se bem que este texto seja elucidativo dos termos da reacção provocada pela publicação da *Analyse* não esgotou a totalidade do seu impacto e outros vieram “enriquecer” a polémica. Salienta-se, neste aspecto, a *Analyse sobre a Analyse da Profissão da Fé do Santo Padre Pio IV*, de Frei Manuel de Santa Ana²²; *Elucidação da verdade ou Analyse da Protestação da Fé do Santo Padre Pio IV (...) Explicada e reivindicada de alguns erros*

¹⁸ *Idem*, p. 7.

¹⁹ Cfr. *Idem*, pp. 11-24.

²⁰ *Idem*, p. 24.

²¹ *Idem*, p. 25.

²² Veja-se Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, ms. 2825.

que lhe fizeram, de Marianno Tinoco Foientes ²³; *Elucidação da Analyse que á Profissão da Fé do Santo Padre Pio Quarto deu a luz o Padre Antonio Pereira de Figueiredo*, também deste autor ²⁴; e ainda do mesmo *Elucidação que fez Marianno Tinoco Foientes a Analyse que sobre a Analyse da Profissão da Fé do Santo Padre Pio quarto fez o Padre Mestre Frei Manuel de Santa Ana da Província da Arrábida (...)* ²⁵. Outros textos se juntam a estes. Um, datado de Lisboa, consta de uma *Censura à Analyse sobre a Analyse do P. Antonio Pereira de Figueiredo (...)* ²⁶; outro, no mesmo sentido, é assinado por Julião Catali, Secretário Geral do Santo Ofício, que afirma: “He esta obra por extremo perigosa para a Igreja porque toda ella se sustenta sobre um principio que aniquila a nobreza da Fe Divina desconhecido athe hoje na Igreja e na Theologia e estranho a todos os sabios” ²⁷; e um terceiro de Frei José de Santa Escolástica que termina com estas palavras: “Se o Autor da Analyse da Profissão da Fé de Pio 4º inquietou e scandalizou os simplices e os ignorantes, como diz o Autor da

²³ Foi publicada em Lisboa em 1791. Veja-se Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, ms. 583 e também Arquivo da Universidade do Minho, ms. 598. Na Prefacção do editor à obra *Sentimentos Catholicos ou Portugal Ortodoxo contra a Tentativa Theologica do P. Antonio Pereira de Figueiredo Presbítero Lisbonense, oferecida aos excelentísimos Bispos de Portugal e seus domínios*, por seu Author Marianno Tinnoco Foientes, afirma-se que este nome é o anagrama de Fr. António do Nascimento, Lente de Filosofia, Theologia, Prior Geral da esclarecida Descalça Carlemitana (veja-se Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, ms. 1588). A mesma identificação encontra-se na *Resposta à Censura que aos Sentimentos Catholicos ou Portugal Ortodoxo faz um Reverendo Censor pela Authoridade Ordinária* (veja-se Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, ms. 1621).

²⁴ Veja-se Biblioteca Pública Municipal do Porto, cod. 974.

²⁵ Veja-se *Idem, ibidem*. Existe um outro exemplar deste manuscrito nesta Biblioteca com a indicação de que foi oferecido “A Augustissima Senhora Princesa Dona Carlota Joaquina”, acompanhado de respectiva carta dedicatória (veja-se Biblioteca Pública Municipal do Porto, cod. 661).

²⁶ Veja-se *Censura da obra que se pretende imprimir intitulada Analyse sobre a Analyse do Pe. Antonio Pereira de Figueiredo. Composto pelo Padre Mestre Frei Manuel de Santa Anna. Religioso da Província da Arrábida* (Biblioteca Nacional de Lisboa, cx. 187, nº. 1). Além da crítica ao conteúdo doutrinário da obra, que o levou a propor a sua supressão, o autor considera-a “hum libello famoso contra o Pe. Antonio Pereira que attaca com as mais pesadas invectivas. Chama o Autor aquele Teólogo = aventureiro = vaidoso = travesso = escritor de espírito de partido contra o Papa por causa das Reservas = chama-lhe finalmente Scismatico affectando por ironia que não quer dar-lhe este nome (...). Que na sua Analyse e Tentativa ha Proposições ímpias, sediciosas, suspeitas e sapientes a heresia = Conclue de resto que o P. Pereira deve pedir uma Absolvição Papal” (*Idem*, p. 31). Veja-se também Frei Manuel de Santa Ana, *Resposta a Censura*, p. 56.

²⁷ JULIÃO CATALI, [*Censura*], Biblioteca Nacional de Lisboa, cod. 3012.

sobre Analyse, esta sobre Analyse vem agora inquietar e escandalizar os sabios que estiveram sempre e estão quietos”²⁸. Encerra este conjunto de textos dotado de uma certa unidade a *Resposta à Censura do livro intitulado Analyse sobre a Analyse do Padre Antonio Pereira. Que Frei Manuel de Santa Ana Religioso da Provincia da Arrabida Offereceu para se licenciar ao Régio Tribunal do Santo Officio*²⁹. Resta por fim mencionar dois outros documentos de cariz diferente que se intitulam *Duas Cartas sobre a Nova Analyse da Profissão da Fé do Santo Padre Pio IV*³⁰. Em qualquer destas obras os pontos fulcrais da argumentação centram-se nas questões da infalibilidade ou não do Papa quando decreta ex-cátedra e no carácter dogmático da fé católica. Baseiam-se na diferente interpretação teológica das palavras de Cristo ao fundar a Igreja e no carácter “indefectível e infalível da declaração dos dogmas de fé”³¹. Em suma, no enfoque interpretativo por que se optou, conjugava-se, como se observou, a exclusividade do atemporal com a irrupção da relatividade pontual do temporal na teologia (dogmas) e na disciplina (costumes).

Ainda que importe salientar esta conjugação pelo que significa de novo no ser e no estar dos seres humanos não deixa de ser notório que Marianno Foientes e Frei Manuel de Santa Ana não avaliaram a *Analyse* da mesma maneira. Moderado na critica o primeiro. Explicito no apoio o segundo. Crítica e apoio transparecem aliás de circunstâncias ligadas a um e a outro. Aquele, como se referiu³², dedicou a *Elucidação* a D. Carlota Joaquina, como meio de pedir o seu patrocínio, na esperança que ela contribuisse para “desvanecer as ideias toscas que por ocasião da *Analyse* se formaram da Santa Sé” e para “preparar no coração dos seus vassalos o depósito Santo de uma Fé pura que muito deseja”³³, acreditando “quanto ensina a Santa Madre Igreja Católica Romana”³⁴. Para o autor da *Elucidação*, a *Analyse* continha virtualidades que, ao serem divulgadas corrigidas dos erros, “serviriam para a preparação do templo do Deus imortal” e entregava “aos Príncipes”, isto é, à autoridade secular, a responsabilidade

²⁸ FREI JOSÉ DE SANTA ESCOLASTICA, [*Parecer*], Biblioteca Nacional de Lisboa, cod. 3012.

²⁹ Veja-se Biblioteca Nacional de Lisboa, cods. 7651 e 3012.

³⁰ Veja-se *Idem*, cod. 1433.

³¹ ANTONIO PEREIRA DE FIGUEIREDO, *ob. cit.*, p. 75. Veja também *Censura*, § 24.

³² Veja-se *supra*, nota 25.

³³ *Carta* de Marianno Tinoco Foientes a D. Carlota Joaquina pedindo o patrocínio para a *Elucidação*, Biblioteca Pública Municipal do Porto, ms. 661.

³⁴ *Idem, ibidem*.

de evitar que em Portugal crescesse com “o bom trigo a cizania”³⁵. Nesta perspectiva, a defesa da ortodoxia era entendida como uma questão política. E se a ortodoxia representava a permanência, o poder político integrava-se nessa mesma permanência, ou seja, no atemporal.

Por seu lado, Frei Manuel de Santa Ana, no modo de pensar do censor, não teria refutado a *Analyse* em termos ortodoxos. Teria mesmo aprovado os erros ali expostos. Estes ao serem divulgados em língua vulgar pelo padre Pereira de Figueiredo induziam o “povo grosseiro”, incapaz de discernir a verdade porque “seos Pays, Mestres e Pastores os não tem de longe prevenido e preparado”³⁶. Por esta razão, se a *Analyse* “fez algum dano aos fiéis pouco instruídos”, a *Analyse da Analyse* iria “sem dúvida fazê-los muito maiores”, pois continha “erros perigosíssimos à religião”³⁷. Curiosamente a ortodoxia do censor manifestava-se de forma mais moderada relativamente à “heterodoxia” do padre Figueiredo do que à de Frei Manuel de Santa Ana, salientando “o libelo” deste contra o oratoriano sobretudo pelo ataque ao Papa, à sede apostólica e à disciplina da Igreja³⁸. Enquanto o arrábido criticava a eclesiologia do último texto, a *Censura* refutava os princípios teológicos de Frei Manuel que julgava mais graves que os de Pereira de Figueiredo. E considerava que o que ele escrevera não obedecia nem a critérios de justiça, nem de imparcialidade, além de ser potencialmente “incendiário”³⁹.

A reacção à *Analyse* manifestada nos termos acabados de referir caracteriza o “Portugal ortodoxo” como lhe chamava Marianno Tinoco Foientes, mas não esgotava o modo de pensar de Portugal nos finais do século XVIII. Face ao “Portugal ortodoxo” perfilava-se o Portugal josefino-pombalino. Neste integrava-se entre outros, ao lado do padre António Pereira de Figueiredo, Frei Manuel de Cenáculo, à data bispo de Beja. A sintonia entre os dois manifestou-se neste caso na oferta ao prelado da *Analyse da Profissão de Fé* acabada de imprimir, assim como no tom e no conteúdo do pedido que a acompanhava: “Se V. Ex. a achar digna – dizia o oratoriano – estimarei muito que a mande inculcar aos candidatos de Theologia do seu

³⁵ *Idem, ibidem.*

³⁶ *Censura (...)* cit., § 34.

³⁷ *Idem, ibidem.*

³⁸ Veja-se *Idem, ibidem.*

³⁹ Veja-se *Idem, ibidem.* Veja-se também Marianno Tinoco Foientes, *Elucidação*, cit. ff. 1-1vs.

Seminário”⁴⁰. Completava e acentuava o grau de comunhão ideológica a confissão de que a escrevera “por causa da necessidade que considerei della em hum tempo em que a Curia Pontificia trabalha tanto por multiplicar dogmas a favor das suas Pretensões e condemna Escritores egregios por se opporem a ellas, erigindo em Mestres da Igreja aos Mamaquios, e Teatarios”⁴¹. Estas palavras tornam claro, tal como a *Tentativa* e a *Demonstração*, que também a *Analyse* se apresentava pela pena do seu autor, como uma obra de intervenção. Não estavam já em causa situações concretas da Igreja em Portugal e da sociedade portuguesa, mas ocorrências actuais que se reflectiam na Igreja Universal. Sendo assim, torna-se mais uma vez evidente o valor do temporal na intervenção do oratoriano. Escreveu a *Analyse* retomando doutrina já uma vez expendida porque estava consciente das questões do aqui e agora do seu tempo, fugindo simultaneamente à exclusividade e à abstracção das puras teorias.

Quando enviou a *Analyse* ao prelado de Beja, Pereira de Figueiredo não só tinha consciência da actualidade e pertinência da sua obra, como do acolhimento que ela ali iria encontrar. E de facto assim foi. “Muitos anos tenho passado meditando e desejando que a Igreja trabalhasse neste objecto” – respondeu o Bispo⁴². E, consequentemente, logo que tomou conhecimento do seu teor⁴³, manifestou intenção de adquirir “uma copiosa porção de exemplares para distribuir e outros mandarem vir outros”⁴⁴. A oportunidade da obra não deixa dúvidas, tal como as não deixa a consonância do modo de pensar do bispo e do oratoriano, visto que aquele, a partir da simples leitura da Prefacção⁴⁵ não hesitou em lhe dar o seu aval. “Tudo quanto é dar aos Povos ideias da religião claras e desembaraçadas – precisou – é negócio dos homens sábios e digno das suas fadigas, particularmente em tempo de controvérsias”⁴⁶.

⁴⁰ *Carta autografa de Antonio Pereira de Figueiredo ao Exmo. Rmo. Sr. Bispo de Beja*, Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Évora, cx.1/2-11, p. 40.

⁴¹ *Carta supra citada*. Ao falar deste modo, Pereira de Figueiredo referia-se a todos os que adoptavam proposições ultramontanas, entre os quais se contavam Tomás Nuno Mamaquias e F. Zacarias, ambos críticos severos de Febrônio (veja-se CÂNDIDO DOS SANTOS, *ob. cit.*, p. 239).

⁴² *Carta do bispo de Beja, Frei Manuel do Cenaculo a Antonio de Figueiredo de 20 de Maio de 1791*, Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Évora, cx.1/2 – 11, p. 41.

⁴³ Note-se a data da carta do bispo – Beja 20 de Maio – respondendo à de Pereira de Figueiredo, de Lisboa de 17 do mesmo mês, o que é bem significativo.

⁴⁴ *Idem, ibidem*.

⁴⁵ “O governo precipitado desta cidade apenas me deixou ler a perfacção” (*Idem, ibidem*).

⁴⁶ *Idem, ibidem*.

Nenhum dos dois punha em causa a *Profissão de Fé* e muito menos manifestava intenção de a rejeitar. Mas ambos sentiam a necessidade de a explicar à luz dos critérios da modernidade. Fora este objectivo de Pereira de Figueiredo que Cenáculo considerara “admirável”⁴⁷. E porquê? Porque apesar de considerar a *Profissão* bem clara, admitia que tinha “sombreado a infinito”⁴⁸, o que significava que o imutável acompanhava o mutável, o absoluto aparecia a par com o relativo, o dogmático seguia o histórico. Ora, o autor da *Analyse* “separando linhas brancas e linhas pretas”⁴⁹, lógica e metodicamente, distinguia dois níveis do sagrado que se conjugavam e que em termos de concepção de tempo, aliavam o atemporal e o temporal.

Apesar de tudo e como já se salientou, é a emergência do valor do temporal que caracteriza a obra de Pereira de Figueiredo nomeadamente a *Analyse*. Estava em causa distinguir o que era matéria de fé, portanto o dogmático, o imutável e o atemporal e o que caía no campo das opiniões: o temporal, o histórico, o transfinito. A questão não era de somenos importância. Discutia-se o que era essencial na fé cristã, isto é, o que era definidor do cristianismo. O simples enunciado do problema indiciava um questionamento e este a interrogação sobre a legitimidade do que então estava estabelecido, do que em matéria de fé o cristão tinha de professar. O espírito crítico trazido pelo iluminismo levava a verificar que não se seguira um único critério para definir o que era matéria de fé. Daqui a existência de “antigas e modernas profissões de fé”⁵⁰ e a dúvida sobre a credibilidade de umas e de outras. Mas mais do que isso, daqui nascia a dúvida sobre o essencial da fé cristã. O temporal poderia sobrepor-se ao atemporal, o essencial ao accidental, o histórico ao dogmático?

Falar em “antigas e modernas profissões de fé” significava que se recorria ao critério de tempo para as distinguir. Critério não apenas externo, mas de conteúdo. Escrevia Pereira de Figueiredo na sequência da análise do magistério professado na Universidade de Coimbra: “naquelas [nas antigas] só se propunha o que era puro dogma com exclusão de tudo o que não era; nestas [nas modernas] de mistura com o dogma se introduziram algumas vezes várias opiniões”⁵¹. Sendo assim, fora considerado como essencial, o que era apenas accidental, com todas as fragilidades que lhe eram inerentes. A História mostrava que proposições consideradas dogmáticas ou quase

⁴⁷ *Idem, ibidem.*

⁴⁸ *Idem, ibidem.*

⁴⁹ *Idem, ibidem.*

⁵⁰ *Idem, ibidem.*

⁵¹ ANTÓNIO PEREIRA DE FIGUEIREDO, *Analyse (...) cit.*, p. 1.

dogmáticas haviam deixado de o ser, que outras censuradas tinham cessado de merecer censura, que outras ainda, em um tempo entendidas não só como “temerárias, escandalosas e mal soantes”, mas ainda como “sapiêntes a heresia” fossem depois seguidas comumente ⁵². Como tal, só havia dois caminhos a seguir: negar os dogmas, ou seja, negar a existência de verdades indiscutíveis e imutáveis na religião cristã ou então adotar um critério considerado fidedigno para definir a matéria de fé. Pereira de Figueiredo escolheu este último caminho. Manteve uma fé inquebrantável na existência de dogmas e tentou discernir na Profissão da Fé de Pio IV “que é o que nela se nos propõe como dogma de fé divina, que é o que se nos não propõe como tal” ⁵³ e, daí, separar o herético, irreversível uma vez declarado por toda a Igreja como tal, do que não o era ⁵⁴. Numa palavra, em termos culturais, pretendeu mostrar o que pertencia ao atemporal da religião e o que era temporal, e em termos teológicos quis distinguir o dogma do não dogma.

Como critério de análise “no discernimento dos dogmas católicos” fez sua a *Regra de Fé* enunciada pelo padre Veron, teólogo francês seiscentista ⁵⁵.

“Tudo aquilo e só aquilo é de Fé Católica, que se acha revelado na palavra de Deus, isto é, na Escritura Sagrada, ou Tradição Apostólica, e proposto a todos pela Igreja Universal, como coisa que se deve crer de Fé divina” ⁵⁶.

⁵² *Idem*, p. 7.

⁵³ *Idem*, p. 9.

⁵⁴ Veja-se *Idem*, p. 7.

⁵⁵ François Veron (1575-1649), célebre polemista, percorreu a França com o intuito de converter os protestantes. Inicialmente jesuíta, abandonou a Companhia de Jesus depois de ordenado e viria a morrer como cura em Charenton. Traduziu a Bíblia em francês e publicou-a em 1647, o que levantou alguma polémica. Uma das suas obras – *De La Primauté en Église* – foi posto no Índice. A sua obra mais divulgada, pois conheceu várias edições e traduções, intitula-se *Règle Générale de la Foy Catholique séparée de toutes les opinions de la theologie scholastique et de toutes autres sentiments particuliers, ou abus. Moyen très propre et efficace pour la conversion de ceux de la Religion pretendue reformée à l'Eglise Catholique, Apostolique et Romaine*, A Paris, chez Luís Bolanger, 1645 (cfr. J. MERCIER François Véron, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, Létuzey et Ané 1952 e Pio Paschini; “François Véron”, *Enciclopedia Cattolica*, Cita del Vaticano, Ente per l'Enciclopedia Cattolica e per el libro Cattolico, 1954). Optámos pela grafia Veron e não Véron porque foi a usada por Pereira de Figueiredo.

⁵⁶ FRANÇOIS VERON, *Règle de Foy* (...), cit. por ANTÓNIO PEREIRA DE FIGUEIREDO, *Analyse* (...) cit., p. 4. No original francês: “Règle Générale de la Foy Catholique – La Règle totale et unique de la foy catholique, c’est à dire à laquelle tous sont obligés sous peine d’heresie et de separation de l’Eglise Catholique est la Revelation divine faite aux

Nestas poucas palavras, para além do seu conteúdo teológico, está presente a conjugação cultural do temporal com o teológico do não tempo. Temporal a Sagrada Escritura e o ensinamento dos Apóstolos, atemporal o depósito da fé católica, “encerrado” com a morte dos mesmos. Segundo Pereira de Figueiredo, na pegada de Veron, só eram verdades necessárias para a salvação as que a Igreja Universal tirava desse depósito, declarando que estavam ali contidas ⁵⁷. A Igreja Universal era igualmente temporal e atemporal na sua capacidade de decretar em matéria de fé. Daqui decorre que, nesta perspectiva, os dogmas pertenciam ao temporal pelo acto definidor, ao atemporal pelo definido, adquirindo, por isso, uma dimensão simultaneamente cultural e teológica. Consequentemente tudo quanto está aquém e além do definido nestes termos “não se devia crer de fé divina”, o que significava distinguir também em termos do atemporal e do temporal, a heresia e o erro, os hereges e os que erravam, ou seja, os que contrariavam, respectivamente, o essencial e o accidental dos ensinamentos da Igreja ⁵⁸.

Ficavam delimitados deste modo o campo do divino e o campo do humano no seio da sacralidade da Igreja Católica. O erro (temporal) não elidia a condição de cristãos, ao contrário da heresia (atemporal). Distinguir um da outra adquiria o significado de atender à condição temporal dos seres humanos, sem rejeitar a sua vocação escatológica. Idêntico modo de pensar manifestou o oratoriano a respeito das “tradições apostólicas e eclesiásticas”. Não só as referiu explicitamente à Igreja Universal em detrimento das Igrejas particulares, incluindo a de Roma, como manifestou particular simpatia por elas: “Toda a doutrina da Fé e dos Costumes necessária para a salvação, mais depende das Tradições que das Escrituras” ⁵⁹, afirmou de forma significativa. E prosseguindo a explanação, definiu-as “como doutrinas não escritas, mas ensinadas de boca, que os Apóstolos deram a seus discípulos e que deles passaram de mão em mão aos seus sucessores e destes chegaram até nós” ⁶⁰. No entanto, segundo Pereira de

Prophetes et Apôtres, proposée par l'Eglise Universelle en ses Concilles généraux ou par sa pratique universelle” (François Véron, *ob. cit.*, p. 3).

⁵⁷ Veja-se ANTONIO PEREIRA DE FIGUEIREDO, *Analyse (...) cit.*, p. 5.

⁵⁸ “Tudo o que a Igreja propõe ou tem ou ensina, de factos posteriores ao tempo dos Apóstolos (...) nada disto é dogma que se deva crer de fé divina, nem que por tal possa ser proposto pela Igreja aos Fiéis (...). Nenhuma Decretais ou Bulas dos Romanos Pontífices (...) nenhuma por si sós são suficientes para fundar um artigo de Fé Católica (...). Não é de Fé Católica o que fosse definido por um concílio não geral, ainda que nele presidisse o papa” (*Idem*, pp. 4-5).

⁵⁹ *Idem*, p. 14.

⁶⁰ *Idem*, p. 17.

Figueiredo, todas as tradições, fosse qual fosse a sua origem – fundadas na Revelação de Cristo ou do Espírito Santo, de instituição apostólica, ou vindas dos discípulos ou dos primeiros bispos – todas tinham um ponto comum. Todas haviam sido transmitidas oralmente. Ora a oralidade faz parte do temporal. Admiti-las significava consagrá-las e colocá-las no não tempo por intervenção da Igreja Universal quando as integrava no plano salvífico.

Como se tem vindo a referir, falar em sagrado no contexto português dos finais do século XVIII, não implicava aplicar-lhe exclusivamente um sentido religioso. Como herança do pensamento escolástico medieval, o sagrado reflectia-se em todos os campos da actividade humana. A salvação era o objectivo último dos homens. O sentido e a razão da sua vida estava em Deus e na eternidade. O setecentos trouxe algo de novo neste aspecto que se traduziu na temporalização do sagrado, ou seja, de certo modo, na temporalização da eternidade, do não-tempo. Esta inovação, plasmada exemplarmente na *Analyse*, reflectiu-se na religião e incidiu também sobre a política e os valores sociais, como Pereira de Figueiredo igualmente apontou ao dissertar sobre o significado das constituições que a Igreja mandava observar. Entre estas estariam as que “nos séculos obscuros” haviam confundido “o poder espiritual da Igreja com a jurisdição temporal dos Príncipes” ⁶¹. Ao fazer esta distinção, o oratoriano promovia o carácter temporal da política, assim como a sua especificidade, sem pôr em causa a sua sacralidade. Politicamente falando, o sagrado concebia-se como temporal e, como tal, era este o seu elemento identificador e legitimador. Deus estabelecera os vínculos que separavam o Sacerdócio e o Império “para por meio desta separação os unir indissoluvelmente na perfeita harmonia e na perpétua e santa paz que o Redentor do género humano veio trazer ao mundo” ⁶², o que significava que distinguia duas facetas do sagrado, caracterizando-as pelos objectivos próprios de cada uma.

Ora para Pereira de Figueiredo e para os que estavam com ele, todas as constituições da Igreja que as ignoravam contradiziam os ensinamentos de Cristo e, conseqüentemente, uma das verdades da fé. Daí a prudência indispensável na sua aceitação e juramento, já que sob este título se escondiam absurdos, falsidades e invenções, de que as Decretais de Isidoro Mercador eram o exemplo mais acabado ⁶³. Fora para salvaguardar a sacralidade temporal do político que, a quando da entrega dos Novos Estatutos

⁶¹ *Idem*, p. 21.

⁶² Cfr. *Idem*, *ibidem*.

⁶³ Cfr. *Idem*, *ibidem*.

à Universidade de Coimbra, D. José encomendara ao Marquês de Pombal o cuidado de manifestamente tornar claro em que sentido “cada um dos lentes” jurava as *Constitutiones* contidas na Profissão da Fé do Santo Padre Pio IV que, segundo o costume, iria proferir no decorrer da cerimônia. O peso desta exigência, assim como a importância que se lhe atribuía, viria a ficar bem patente no juramento feito individualmente sobre o “verdadeiro sentido” que atribuía àquela palavra ⁶⁴. Em suma, a emergência do temporal no sagrado teve consequências de maior relevância em termos de teoria política – marcou a génese do estado moderno e abriu o caminho ao estado contemporâneo. Sem dúvida que este processo se efectuou a expensas do poder pontifício reconhecido e exercido durante séculos com uma legitimidade incontestável. A resistência que provocou afigura-se naturalmente consequente, o que não quer dizer que não se configurasse como ideologicamente comprometida.

Como se tem verificado, Pereira de Figueiredo admitia a existência de erros no magistério eclesial, já que nem sempre este havia sido exercido pela Igreja Universal, condição de verdade dos seus ensinamentos, como se preconizava na *Règle de Foy* de Veron ⁶⁵. Esta posição de fundo temporal, senão histórica, contrapunha-se a uma outra assente no sentido de “infallibilitá” e de “innerranza” concedida por Cristo à Igreja, na pessoa do seu chefe supremo, que apontava para o carácter atemporal da própria imutabilidade divina. Aplicada aquela forma de pensar à pretensão da sacralidade temporal do político, a inevitabilidade da sua rejeição era feita em termos que deixavam claro a divisão que se instalara entre os católicos.

“Um buon cattolico – afirmou Luigi Cuccagni – si asterrà sempre dal cadere in simil assurdi come se ne sarebbe astenuto il sign. Pereira se tinto no fosse di quella moderna pece, la quale tutta intenta ad abbattere la potestà Ecclesiastica, or adula i Sovrani per servirsi del loro braccio, e or concorre con i libertini e gl' increduli alla loro detronizzazione, per piantare il Regno del Filosofismo, e distruggere insiemo il Trono e l'Altare” ⁶⁶.

Se invocar o filosofismo nestes termos e contrapô-lo à aliança do trono e do altar significava não admitir o valor do atemporal, o mesmo acontecia quanto à dificuldade em aceitar a existência de direitos políticos,

⁶⁴ Cfr. *Idem*, pp. 20-26.

⁶⁵ Cfr. FRANÇOIS VERON, *ob. cit.*, p. 12.

⁶⁶ LUIGI CUCCAGNI, *ob. cit.*, pp. 21-22.

que eram então unicamente os direitos régios. Para este autor, defendê-los implicava ou admitir que durante séculos se tinha vivido no erro, o que era inadmissível por ser contrário à infalibilidade da Igreja, ou que quem errava eram os modernos, pretendendo desafiá-la. Entre estes estava o Marquês de Pombal. Ao obrigar os lentes de Coimbra a jurarem de acordo com as suas orientações, sobrepunha os interesses políticos à doutrina da Igreja. Obrigá-los a declarar em que sentido juravam “una formola di Fede conforme ai decreti di un Concilio ecumenico, e religiosamente osservata in tutto il mondo cattolico, era lo stesso in sostanza che obbligarli a rinunziare a quella Fede che in apparenza giuravano”⁶⁷. Para Cuccagni e para os que pensavam como ele a imposição do ministro de D. José rondava de perto a heresia ao introduzir a dúvida onde havia certeza. Ou, por outras palavras, introduzia o temporal no círculo até então fechado do eterno.

Aceitar as constituições da Igreja e seguir o que elas determinassem significava aceitar uma ordem estabelecida e constituía uma prática que nada tinha de inovadora. A novidade estava em questionar a legitimidade dessas mesmas constituições, apelando para um princípio fundamental – a Regra da Fé – que permitia distinguir eventuais erros introduzidos na pureza do depósito da Fé Católica. E, no caso que nos ocupa, questioná-las em nome da sacralidade do temporal enquanto apanágio do político e não do eclesial, de modo que em qualquer circunstância ficassem sempre salvas “aquelas impreteríveis balizas, com que o Supremo Legislador separou o mesmo poder espiritual da Igreja da dita jurisdição temporal dos soberanos”⁶⁸. De salientar aqui laivos de jansenismo, galicanismo e regalismo reformista presentes na argumentação dos primeiros escritos de Pereira de Figueiredo – *De Suprema Regnum* e *Tentativa Theologica* – mas também no magistério de Veron, que ensinava não ser artigo de fé que o Papa “aye autorité même indirecte sur le temporel des Roys”⁶⁹, numa clara rejeição da doutrina de Belarmino (ao tempo ainda aceite) do poder indirecto do chefe supremo da igreja sobre o poder régio⁷⁰.

Se bem que a especificidade do político ficasse muito a dever à emergência do temporal no domínio do sagrado e em Portugal o padre Pereira de Figueiredo para ela contribuísse com a sua obra, não espantam também outras das suas incidências. Ao distinguir verdades dogmáticas das verdades não dogmáticas da fé cristã, estabeleceu automaticamente a distinção

⁶⁷ *Idem*, pp. 19-20.

⁶⁸ PEREIRA DE FIGUEIREDO, *ob. cit.*, p. 22.

⁶⁹ Vid. FRANÇOIS VERON, *ob. cit.*, p. 9.

⁷⁰ Cfr. *Idem*, p. 10.

entre o eterno e o histórico, o permanente e o mutativo. Ou seja, introduziu o conceito operativo de temporal no quadro definitivo do atemporal e, a partir daí, conjugou a religião dos dogmas com a religião das práticas, das atitudes. Esta conjugação, pois é de uma verdadeira conjugação que se trata e não de uma mutação, torna-se particularmente evidente na *Analyse* quando o autor trata da questão das indulgências e dos sacramentos, nomeadamente do matrimónio.

Quanto àqueles, mais uma vez distinguiu o que era de direito divino – atemporal – e o que decorria do direito eclesial – temporal. Que “são sete os sacramentos da Lei nova verdadeira e propriamente tais, instituídos por Jesus Cristo Nosso Senhor e necessários para a salvação do género humano”⁷¹ não lhe levantava qualquer dúvida, tal como aceitava que competia à Igreja determinar os respectivos Ritos e Praxes. Porém, ao carácter atemporal do direito divino correspondia tão só ao carácter atemporal da infalibilidade da Igreja Universal quando intervinha como tal. Ou seja, a incapacidade de erro é característica da accidentalidade da sua acção. “Porque – explicita o autor – supostas as promessas feitas por Cristo à Igreja, poderá a mesma Igreja no que não é de Direito Divino, variar Ritos e Praxes, conforme as diversas circunstâncias que ocorrerem, mas não poderá errar na determinação dos Ritos e Praxes, com que se deve honrar Deus e administrar os sacramentos”⁷². Consequentemente, o cristão, embora obrigado a seguir os Ritos e Praxes determinados pela Igreja Universal, ficava livre de aceitar ou não quaisquer outros, não só porque tinham muito de “arbitrário e supérfluo”, como também porque haviam sido aprovados sem o consenso da Igreja Católica, ou seja, prescindindo do seu poder atemporal⁷³.

O oratoriano mostrou-se, aliás, particularmente sensível às consequências da obediência devida aos decretos sobre matérias de fé e costumes e aos de mera disciplina. Exactamente porque atribuir a estes um carácter atemporal seria colocá-los fora do tempo e das circunstâncias e daí preservar tanto nos erros e nas desadequações como nas irregularidades. Estavam neste caso, os documentos conciliares e pontifícios que haviam lesado a jurisdição dos soberanos seculares, com incidências, por exemplo, no caso concreto do matrimónio. No seu entender, seriam exemplos desse abuso a constituição de impedimentos dirimentes que a Igreja

⁷¹ *Idem*, p. 32.

⁷² PEREIRA DE FIGUEIREDO, *Analyse (...) cit.*, p. 36.

⁷³ *Cfr.*, *Idem*, p. 37.

indevidamente exercia, por não pertencer à jurisdição decorrente do direito divino mas sim do direito humano. Do mesmo modo não seria de direito divino, mas apenas de direito eclesiástico, que o matrimónio rato, ou não consumado se dirimisse somente pela profissão religiosa de um dos cônjuges. Num caso e noutro questionava em nome do direito humano temporal – régio e eclesiástico – o direito divino indevidamente invocado para justificar práticas abusivas ⁷⁴.

A posição mais “contudente” de Pereira de Figueiredo quanto ao matrimónio exemplifica bem a distinção que perpassa no seu pensamento entre o atemporal e o temporal. Afirmava ele que “muitos matrimónios de fiéis sejam verdadeiros e válidos matrimónios sem que sejam sacramentos” ⁷⁵. E porquê? Porque distinguia contrato e sacramento. E embora pudesse haver contrato sem sacramento, não havia este sem aquele, visto que o sacramento pressupunha necessariamente o contrato como matéria ⁷⁶. Isto significava que, no seu entender, os fiéis podiam contrair verdadeiro matrimónio e licitamente coabitar sem ter recebido o sacramento. Não recebiam, é certo, a graça deste, mas isso não obstava a licitude do contrato, não sendo “dogma de fé que todo o matrimónio dos fiéis seja sacramento” ⁷⁷. Contrapôs, neste caso Pereira de Figueiredo os ensinamentos de São Tomás de Aquino ⁷⁸ aos de Belarmino “quando diz ser de instituição de Cristo que entre os fiéis não haja matrimónio sem ser juntamente sacramento” ⁷⁹. E além disso manifestava consonância de pensamento com galicanos e jansenistas, também eles sensíveis ao valor do temporal. Ainda que a distinção entre contrato e sacramento não fosse novidade, no contexto de

⁷⁴ Cfr., *Idem*, pp. 84-85.

⁷⁵ *Idem*, p. 90.

⁷⁶ Cfr., *Idem*, *ibidem*. Veja-se também *Idem*, *Tentativa theologica em que se pretende mostrar, que impedido o recurso à Sé Apostólica, se devolve aos Sr. Bispos a faculdade de dispensar nos Impedimentos Publicos do Matrimonio, e de prover espiritualmente, em todos os mais Cazos Reservados ao Papa (...)*, Lisboa, na Offina de Miguel Rodrigues, 1766. Na *Tentativa*, Pereira de Figueiredo é bem claro neste assunto: “quando Cristo Senhor Nosso elevou a Sacramento o Matrimónio, nada inovou sobre a sua matéria, que é o contrato natural e cível; e que assim que pelo respeito que este contrato obriga ao Sacramento, pode a Igreja por ao Matrimónio vários impedimentos derimentes; assim pelo respeito que o mesmo contrato diz ao bem público da sociedade civil, pode o Príncipe pôr também certos impedimentos que o anulem” (p. 61).

⁷⁷ *Idem*, p. 91. *Idem*, na *Tentativa*: “São muitos os casos em que o matrimónio se pode realizar licitamente ainda entre os fiéis sem ser sacramento” (p. 231).

⁷⁸ Veja-se *Idem*, *Tentativa*, p. 72.

⁷⁹ *Idem*, p. 232.

setecentos adquiria outro significado e, como tal, indiciava o despertar daquele valor numa realidade temporal ainda prevalentemente marcada pela mundividência teológica. E contribuiria, como um entre outros factores, para a génese da sociedade civil independente da sociedade eclesiástica e eclesial.

Do ponto de vista que nos ocupa, Pereira de Figueiredo não expôs o seu pensamento sobre as indulgências de forma explícita, se bem que em si mesmo ele se enquadre na problemática que se tem vindo a equacionar. Dois pontos são contudo de reter por serem talvez paradigmáticos: a Igreja tem poder dado por Cristo para conceder indulgências e o povo cristão encontra nelas “suma utilidade”⁸⁰. Sendo certo que as indulgências consistem na remissão das penas impostas aos pecadores pelos seus pecados, de nenhuma havia a certeza de que fosse válida diante de Deus. Logo nenhuma era de fé, conclusão que fragiliza (ou anula?) o carácter atemporal que lhe viria da sua origem. Ficaria apenas o carácter temporal da sua utilidade, que por sua vez, resultava da prudência e competência do sucessor dos apóstolos, sem que necessariamente se ajustasse ao juízo de Deus, tornando-as tão só de valor humano, portanto temporal⁸¹.

⁸⁰ *Idem, Analyse (...)*, p. 65.

⁸¹ Cfr. *Idem*, pp. 68-69.